conexões

Resposta a Derrida

Michel Foucault

Tradução
Vera Lucia Avellar Ribeiro

A análise de Derrida é, com certeza, notável por sua profundidade filosófica e pela meticulosidade de sua leitura. Não me proponho a respondê-la; gostaria, quando muito, de acrescentar algumas observações. Observações que parecerão, sem dúvida, bastante exteriores e que o serão, na própria medida em que a *História da Loucura* e os textos que a sucederam são exteriores à filosofia, à maneira como na França ela é praticada e ensinada.

Derrida pensa poder retomar o sentido de meu livro ou de seu "projeto" nas três páginas, nas três únicas páginas que são dedicadas à análise de um texto reconhecido pela tradição filosófica. Com sua admirável honestidade, ele próprio reconhece o paradoxo de sua empreitada. Mas, sem dúvida, ele pensa ultrapassá-lo porque admite, na realidade, três postulados.

1) Em princípio, ele supõe que todo conhecimento, e mais amplamente todo discurso racional, mantém com a filosofia uma relação fundamental, e que é nessa relação que essa racionalidade ou esse saber se fundamentam. Liberar a filosofia implícita de um discurso, enunciar as contradições, os limites ou a ingenuidade, é fazer *a fortiori* e pelo caminho mais curto a crítica do que se encontra dito nele. Inútil, por

conseguinte, discutir sobre as mais de 650 páginas de um livro; inútil analisar o material histórico que se encontra nele trabalhado, inútil criticar a escolha desse material, sua distribuição e sua interpretação, dado que se pode denunciar uma falha na relação fundadora com a filosofia.

2) Em relação a esta filosofia que detém eminentemente a "lei" de todo discurso, Derrida supõe que se cometem "falhas" de uma natureza singular: não tanto falhas de lógica ou de raciocínio, acarretando erros materialmente isoláveis, mas, antes, falhas que são como um misto do pecado cristão e do lapso freudiano. Peca-se cristãmente contra essa filosofia desviando-se os olhos dela, recusando sua luz deslumbrante e se apegando à positividade singular das coisas.

Em relação a ela, comete-se também verdadeiros lapsos: nós a traímos sem nos darmos conta, a revelamos resistindo-lhe e deixamos que apareça em uma linguagem que só o filósofo está em posição de decodificar. A falta contra a filosofia é, por excelência, a ingenuidade, ingenuidade que nunca pensa senão no nível do mundo, e que ignora a lei do que pensa nela e apesar dela. Porque a falta contra a filosofia é próxima do lapso, ela será "reveladora" como ele: bastará o mais tênue "rasgo" para que todo o conjunto seja posto a nu. Mas, porque a falta contra a filosofia é da ordem do pecado cristão, basta haver um, e mortal, para que não haja mais salvação possível. Por isso é que Derrida supõe que, se ele mostra em meu texto um erro a propósito de Descartes, por um lado, ele terá mostrado a lei que rege inconscientemente tudo o que posso dizer sobre os regulamentos de polícia no século XVII, o desemprego na época clássica, a reforma de Pinel e os asilos psiquiátricos do século XIX; por outro lado, ao se tratar de um pecado não menos que de um lapso, ele não terá que mostrar qual é o efeito preciso desse erro no campo de meu estudo (como ele se repercute sobre

a análise que faço das instituições ou das teorias médicas): um único pecado basta para comprometer toda uma vida... sem que se tenham que mostrar todas as faltas maiores e menores que ele pôde acarretar.

3) O terceiro postulado de Derrida é que a filosofia está além e aquém de todo acontecimento. Não apenas nada pode acontecer-lhe, mas tudo o que pode acontecer encontra-se já antecipado ou envolto por ela. Ela própria não é senão repetição de uma origem mais que originária e que excede infinitamente, em seu retiro, tudo o que ela poderá dizer em cada um de seus discursos históricos. Mas já que ela é repetição desta origem, todo discurso filosófico, desde que seja autenticamente filosófico, excede em sua desmedida tudo o que pode acontecer na ordem do saber, das instituições, das sociedades etc. O excesso da origem, que só a filosofia (e nenhuma outra forma de discurso e de prática) pode repetir para além de todo esquecimento, retira toda a pertinência do acontecimento. De modo que, para Derrida, é inútil discutir a análise que eu proponho desta série de acontecimentos que constituíram durante dois séculos a história da loucura; e, para dizer a verdade, meu livro é bastante ingênuo, segundo ele, por querer fazer esta história a partir desses acontecimentos irrisórios que são o internamento de algumas dezenas de milhares de pessoas, ou a organização de uma polícia de Estado extrajudicial. Teria bastado, mais do que amplamente, repetir uma vez mais a repetição da filosofia por Descartes, repetindo, ele próprio, o excesso platônico. Para Derrida, o que se passou no século XVII não poderia ser senão "amostra" (ou seja, repetição do idêntico), e não um "modelo" (quer dizer excesso inesgotável da origem): ele não conhece a categoria do acontecimento singular. Portanto, para ele é inútil – e, sem dúvida, impossível – ler o que ocupa a parte essencial, senão a totalidade, de meu livro: a análise de um acontecimento.

Esses três postulados são consideráveis e bastante respeitáveis: eles formam a armadura do ensino da filosofia na França. É em nome deles que a filosofia se apresenta como crítica universal de todo o saber (primeiro postulado), sem análise real do conteúdo e das formas de saber; como injunção moral que só se desperta com sua própria luz (segundo postulado); como perpétua reduplicação dela própria (terceiro postulado) em um comentário infinito de seus próprios textos e sem relação a nenhuma exterioridade.

De todos os que filosofam atualmente na França, abrigados por esses três postulados, Derrida, sem dúvida nenhuma, é o mais profundo e o mais radical. Mas, talvez, sejam esses próprios postulados que se devem recolocar em questão: esforço-me, em todo caso, por libertar-me deles, à medida que for possível libertar-se daqueles que, durante tanto tempo, foram-me impostos pelas instituições.

O que tentei mostrar (mas, sem dúvida, não estava claro aos meus próprios olhos quando eu escrevia a *História da loucura*) é que a filosofia não é nem histórica nem logicamente fundadora de conhecimento; mas que existem condições e regras de formação do saber às quais o discurso encontra-se submetido a cada época, assim como qualquer outra forma de discurso de pretensão racional.

O que tentei mostrar, por outro lado, em *História da loucura* e alhures, é que a sistematização que religa os conceitos entre eles, as formas de discurso, as instituições e as práticas não é da ordem nem de um pensamento radical esquecido, recoberto, desviado dele próprio, nem de um inconsciente freudiano, mas que existe um inconsciente do saber que tem suas formas e suas regras específicas. Enfim, esforcei-me em estudar e analisar os "acontecimentos" que podem produzir-se na ordem do saber, e que não podem reduzir-se nem à lei geral de um "progresso" nem à repetição de uma origem.

Compreende-se por que meu livro não podia deixar de permanecer exterior e bem superficial em relação à profunda interioridade filosófica do trabalho de Derrida. Para mim, todo o essencial do trabalho estava na análise desses acontecimentos, desses saberes, dessas formas sistemáticas que religam discursos, instituições e práticas, todas as coisas de que Derrida não diz uma palavra em seu texto. Mas, sem dúvida, eu ainda não me libertara o suficiente dos postulados do ensino filosófico, já que eu tive a fraqueza de colocar, encabeçando um capítulo, a análise de um texto de Descartes. Era, sem dúvida, a parte mais acessória de meu livro, e reconheço de bom grado que deveria ter renunciado a isso, se eu queria ser conseqüente em minha desenvoltura com relação à filosofia.

Mas, finalmente, essa passagem existe; ela é como é; e Derrida pretende que ela comporta uma importante série de erros, que contém e comprometem o sentido total do livro.

Ora, penso que a análise de Derrida é inexata. Para poder mostrar que essas três páginas de meu texto arrastavam com elas as mais de 650 outras, para poder criticar a totalidade de meu livro sem dizer uma única palavra de seu conteúdo histórico, de seus métodos, de seus conceitos, de suas hipóteses (que, com toda certeza, são nelas próprias bem criticáveis), parece-me que Derrida foi levado a deturpar sua própria leitura de Descartes, e também a leitura que faz de meu texto.

Derrida faz observar que, na passagem da *Primeira meditação* na qual é questão da loucura, não é tanto Descartes que fala mas um interlocutor fictício, fazendo uma ingênua objeção: todos os sentidos não enganam sempre, diria esse contraditor; não posso duvidar, por exemplo, de que estou aqui, perto do fogo; negá-lo seria "comparar-se" a alguns insensatos; ora, continuaria o ingênuo, eu não sou louco,

portanto, existem coisas das quais eu não poderia duvidar. Ao que Descartes responderia citando o caso do sonho que produz extravagâncias tão grandes quanto a loucura, mas ao qual estamos todos expostos enquanto somos. E Derrida conclui:

– que não foi Descartes que disse: "Mas claro, são loucos...";

– que, de qualquer modo, as extravagâncias da loucura estão implicadas no sonho de que, em seguida, se trata. A esta análise de Derrida é possível responder:

1) Se é verdade que é uma outra voz que vem assim interromper o texto e soprar esta objeção, então não seria preciso estender um pouco mais longe, mas sempre no mesmo sentido, a formulação que adiantei, a saber, que Descartes não fez entrar a loucura no processo de sua dúvida? Se é bem assim que se deve ler o texto de Descartes, então Derrida me dá ainda mais razão do que eu supunha.

2) A hipótese de uma outra voz parece-me (apesar de toda vantagem que eu poderia tirar dela) inútil e arbitrária. Deve-se ter bem presente no espírito o próprio título do texto: *Meditações*. O que supõe que o sujeito falante não cessa de deslocar-se, de modificar-se, de mudar suas convicções, de avançar em suas certezas, de assumir riscos, de fazer tentativas. À diferença do discurso dedutivo, de que o sujeito falante permanece fixo e invariante, o texto meditativo supõe um sujeito móbil e expondo-se ele próprio às hipóteses que considera. Derrida imagina uma ficção "retórica" ou "pedagógica", lá onde se deve ler um episódio meditativo. Basta, como recomenda Derrida, reportar-se ao texto latino das *Meditações* para ver que ele é pontuado, em toda sua extensão, com estes *at tamen*, *sed contra*, que marcam "peripécias", torneios, acontecimentos na meditação, e não a emergência de uma outra voz.

Deve-se, portanto, ler o trajeto de Descartes da seguinte

maneira: resolução de não se fiar nos sentidos (já que lhes aconteceu de me enganarem); tentativa de salvar, entretanto, um domínio de certeza sensível (minha situação presente, com as coisas em torno de mim). Esse domínio, de fato, como atacá-lo? Quem se engana a propósito daquilo que é, daquilo que está fazendo e do lugar onde está senão os loucos e aqueles que dormem?

Avancemos na direção da primeira hipótese. Somos logo detidos pois: "São loucos e eu não seria menos extravagante..." Avancemos agora na direção da segunda hipótese. Desta vez, não há mais resistência; a possibilidade revela-se uma realidade freqüente: "Quantas vezes, à noite, acontece-me sonhar que eu estava neste lugar, que eu estava vestido, que estava junto ao fogo..." E, como que para bem mostrar que a eventualidade do sonho pode fazer duvidar dessa região das coisas sensíveis, que a hipótese da loucura não chegava a alcançar, Descartes retoma aqui, como exemplo de sonho, os próprios elementos perceptivos que ele, um instante antes, tentara salvar.

Resumamos o encaminhamento, não em termos de "ficção pedagógica", mas de experiência meditativa:

– resolução de desconfiar do que vem dos sentidos;

– tentação de salvar, entretanto, uma parte deles (o que me toca);

– primeira prova para essa tentação: a loucura. A tentação resiste porque a prova se apaga por si própria;

– segunda prova: o sonho. Desta vez, a prova é bem-sucedida e a tentação se dissipa; a certeza do que me toca não tem mais razão de deter e de "seduzir" a resolução de duvidar.

3) Descartes insiste sobre o fato de que o sonho é, com freqüência, mais inverossímil ainda do que a loucura. Derrida tem toda razão de sublinhar esse ponto. Mas, o que significa em Descartes essa insistência? Derrida pensa que,

para Descartes, a loucura não é senão uma forma atenuada, relativamente pouco extravagante do sonho, e que, por essa razão, ele não achou que deveria deter-se nisso. Derrida chega a escrever que o sonho – sempre para Descartes – é uma experiência mais universal" do que a loucura: "O louco não se engana sempre e em tudo."

Ora, Descartes não diz isso: ele não diz que o louco só é louco de tempos em tempos; pelo contrário, é o sonho que se produz de tempos em tempos, quando se dorme e, como "eu sou homem", eu "costumo dormir".

Se para Descartes o sonho tem um privilégio sobre a loucura, se ele pode tomar lugar na experiência meditativa da dúvida, é porque, ainda que produzindo imaginações no mínimo tão extravagantes quanto a loucura, e inclusive mais, ele pode me acontecer. Leiamos Descartes, logo depois de ele ter recusado a hipótese da loucura: "Contudo, devo considerar aqui que sou homem e, por conseguinte, costumo dormir e representar-me em meus sonhos..." O sonho tem o duplo poder de produzir experiências sensoriais (tal como a loucura e mais do que ela), e de acontecer-me como de costume (o que não é o caso da loucura). A extrema riqueza imaginativa do sonho faz com que, do ponto de vista da lógica e do raciocínio, a experiência do sonho seja, para duvidar da totalidade do domínio sensível, no mínimo tão convincente quanto a loucura; mas o fato de que ele possa acontecer-me permite-lhe inserir-se no próprio movimento da meditação, tornar-se uma prova plena, efetiva, enquanto a loucura é uma experiência imediatamente impossível.

Derrida só viu o primeiro aspecto do sonho (sua maior extravagância), ao passo que, para Descartes, trata-se apenas de dizer que a experiência que ele aceita e acolhe não é menos demonstrativa do que aquela que ele exclui. Derrida omite completamente o segundo caráter do sonho (de poder acontecer-me e de acontecer-me, de fato, com muita freqüência); ou então Derrida o pressente, com seu sentido sempre tão agudo dos textos, pois ele diz, em um momento, que, para Descartes, o sonho é mais "natural". Mas ele passa apressado sem dar-se conta de que, ao mesmo tempo, acaba de tocar o essencial e de travesti-lo. Descartes, certamente, não fala do sonho como de alguma coisa "natural e universal"; ele diz que é homem e que, por conseguinte, ele costuma dormir e sonhar. E ele retoma várias vezes o fato de que o sonho é coisa freqüente, que se produz muitas vezes: "Quantas vezes ocorreu-me sonhar à noite que eu estava neste lugar", "o que acontece no sono, pensando cuidadosamente nisso, lembro de ter sido enganado dormindo, com freqüência".

Ora, se é importante para Descartes que o sono seja coisa costumeira, não é para mostrar que ele é mais "universal" do que a loucura, é para poder retomar em consideração, é para poder fazer a mímica, fingir, na meditação, a experiência do sonho; é para poder fazer como se sonhássemos; é para que a experiência do sonho tome lugar no movimento efetivo efetuado pelo sujeito da meditação. Aqui, também, basta ler Descartes: ocorre-me sonhar, sonhar que estou junto ao fogo, que estendo minha mão, dedico-me a este pensamento (que é uma lembrança), e a vivacidade dessa lembrança, a forma atual desse pensamento fazem-me ver (neste instante preciso da meditação) "que não há nenhum indício certo pelo qual se possa distinguir nitidamente a vigília do sono". E essa não-distinção não é somente uma inferência lógica, ela se inscreve realmente e neste ponto preciso da meditação; ela tem seu efeito imediato sobre o próprio sujeito a meditar; ela faz com que ele perca, ou quase, a certeza na qual ele estava até então, ele, sujeito de vigília, meditando e falando. Ela o coloca realmente na possibilidade de estar dormindo: "Estou completamente

surpreendido e minha surpresa é tal que ela é quase capaz de me persuadir de que eu durmo."

Esta frase não é uma cláusula de estilo: ela não é nem "retórica" nem "pedagógica". Por um lado, ela permite todo o movimento seguinte da meditação, que se desdobra na eventualidade do sono. Devem-se ler as frases seguintes como instruções tornadas possíveis pela "surpresa" que acaba de se produzir: "Suponhamos *então agora* que estamos dormindo. . pensemos que talvez nem nossos amigos nem nosso corpo inteiro não são como nós os vemos. Por outro lado, a frase responde, e quase termo a termo, à frase do parágrafo precedente: "Mas claro, são loucos", dizia o primeiro parágrafo; "eu vejo tão manifestamente (...) que estou inteiramente surpreso", diz o segundo. "Eu não seria menos extravagante do que eles se eu me regulasse pelo exemplo deles", diz o parágrafo dos loucos; "e minha surpresa é tal que ela é quase capaz de me persuadir de que eu durmo", diz, em resposta, o parágrafo do sonho.

E extraordinariamente difícil não ouvir aqui a simetria das duas frases e não reconhecer que a loucura desempenha o papel da possibilidade impossível, antes que o sonho apareça por sua vez, como uma possibilidade tão possível, tão imediatamente possível, que ela já está aqui, agora, no momento em que falo.

4) Para Derrida, a palavra importante do texto é a palavra "extravagante", que encontramos tanto para caracterizar a imaginação dos loucos quanto a fantasia dos sonhadores. E como os sonhadores são ainda mais extravagantes que os loucos, a loucura se dissolve naturalmente no sonho.

Passarei rapidamente sobre o fato de que a palavra é a mesma em francês, mas não era a mesma no texto latino. Assinalarei apenas que, no parágrafo dos loucos, Descartes usa para designá-lo a palavra *dementes*, termo técnico, médico e jurídico, pelo qual se designa uma categoria de pessoas que são estatutariamente incapazes de um certo número de atos religiosos, civis ou judiciais; os *dementes* são desqualificados quando é preciso agir, interpor uma ação judicial, falar. Que Descartes tenha empregado essa palavra neste lugar do texto em que o sujeito, meditando e falando, afirma não poder ser louco, isso, sem dúvida, não é um acaso. Eu talvez não teria cogitado disso, se Derrida não tivesse me ajudado através de uma frase que acho bastante enigmática: "Aqui, para Descartes, não se trata de determinar o conceito de loucura, mas de servir-se da noção comum de extravagância para fins jurídicos e metodológicos, para formular questões de direito concernindo somente à verdade das idéias". Sim, Derrida tem razão de frisar a conotação jurídica do termo, mas ele se engana em não notar que o termo jurídico latino não é mais empregado quando se trata do sonho; e ele se engana sobretudo ao dizer, apressadamente, que se trata de uma questão de direito concernindo à verdade das idéias, uma vez que a questão de direito concerne à qualificação do sujeito falando. Poderia eu, de modo válido, fazer o *demens* no encaminhamento de minha meditação, tal como há pouco eu podia fazer o *dormiens?* Será que não me arrisco a desqualificar-me em minha meditação? Será que ao bancar o louco não me arrisco a não mais meditar de jeito algum, ou a não mais fazer senão uma meditação extravagante, em vez de meditar de modo válido sobre as extravagâncias? A resposta está no próprio texto muito explicitamente formulada: "São loucos e eu não seria menos extravagante se me pautasse por seus exemplos." Se banco o louco, não seria menos *demens* que eles, não menos desqualificado do que eles, não menos do que eles fora de toda legitimidade de ato ou de palavra. Pelo contrário, se faço aquele que dorme, se suponho que estou dormindo, continuo a pensar e posso até aperceber-

me de que as coisas que me são representadas "são como quadros e pinturas".

Porém, apesar da importância, de fato jurídica, da palavra *demens*, parece-me que os termos-chave do texto são expressões como "aqui", "agora", "este papel", "estou junto ao fogo", "estendo a mão", em suma; todas as expressões que remetem ao sistema da atualidade do sujeito meditando. Elas designam essas impressões das quais seríamos bastante tentados, em primeira instância, a não duvidar. São essas mesmas impressões que se podem reencontrar de modo idêntico no sonho. Curiosamente – e Derrida omitiu de notar – Descartes, que fala das inverossimilhanças do sonho, de suas fantasias não menores do que as da loucura, não dá, neste parágrafo, outro exemplo senão o de sonhar que se está "neste lugar, vestido, junto ao fogo". Mas a razão deste exemplo de extravagância onírica bastante paradoxal descobre-se facilmente no parágrafo seguinte, quando se trata, para o meditador, de bancar o adormecido: ele fará como se esses olhos que ele abre sobre seu papel, esta mão que se estende, esta cabeça que ele balança não fossem senão imagens de sonho. A mesma cena é reproduzida três vezes no decorrer desses três parágrafos: estou sentado, tenho os olhos abertos sobre um papel, o fogo está ao lado, estendo a mão. Na primeira vez, ela é dada como a certeza imediata do meditador; na segunda vez, ela é dada como um sonho que, com muita freqüência, acaba de produzir-se; na terceira vez, ela é dada como certeza imediata do meditador fazendo de conta, com toda a aplicação de seu pensamento, que é um homem sonhando, de modo que do interior de sua resolução ele se persuade de que é indiferente, para a marcha de sua meditação, saber se está acordado ou dormindo.

Se admitíssemos a leitura de Derrida, não compreenderíamos a repetição desta cena. Seria preciso, pelo contrário,

que o exemplo de loucura estivesse em recuo em relação aos exemplos de fantasmagoria onírica. Ora, o que se passa é exatamente o contrário. Descartes, mesmo afirmando a grande potência do sonho, não pode dar outros exemplos senão o que vem redobrar exatamente a situação atual do sujeito meditando e falando; e isso de modo que a experiência do sonho simulado pudesse vir alojar-se precisamente nas balizas do aqui e do agora. Em contrapartida, os insensatos são caracterizados como aqueles que se tomam por reis, como os que se crêem vestidos de ouro ou que se imaginam ter um corpo de vidro ou ser um jarro. Mais ou menos extravagantes do que o sonho, pouco importa, as imagens da loucura escolhidas por Descartes como exemplo são, à diferença daquelas do sonho, incompatíveis com o sistema de atualidade que o indivíduo por si mesmo assinala falando. O louco está alhures, em outro momento, com um outro corpo e com outras roupas. Ele está em uma outra cena. Aquele que está ali junto à lareira, olhando seu papel, não tem por que se enganar. Descartes marcou as cartas do jogo: se o meditador devia tentar fazer-se de louco, como há pouco ele simulava sonhar, seria preciso propor-lhe a imagem tentadora de um louco acreditando em sua loucura, acreditando que no momento está aqui sentado junto à lareira, olhando seu papel e se tomando por um homem a meditar sobre um louco sentado neste momento, junto à lareira etc.

O forçamento de Descartes se lê facilmente neste ponto. Ainda que proclamando a grande liberdade do sonho, ele o submete a pautar-se pela atualidade do sujeito meditando; e mesmo afirmando que a loucura é, talvez, menos extravagante, ele lhe deu a liberdade de tomar forma o mais distante possível do sujeito meditando, de modo que explode imediatamente, em uma exclamação, a impossibilidade de simulá-la, da reduplicação, da indiferenciação. Mas claro,

são loucos... É esta dissimetria entre sonho e loucura que permite a Descartes reconstituir *a posteriori* um semblante de simetria e de apresentá-los, sucessivamente, como duas provas para julgar a solidez das certezas imediatas.

Mas, nós o vemos, esta dissimetria nos conteúdos citados como exemplo recobre profundamente uma dissimetria de outro modo importante: a que concerne ao sujeito meditador, que se desqualificaria e não poderia mais meditar se resolvesse simular, fazer-se de louco, mas que não perde nada de sua qualificação ao resolver simular dormir.

5) Retomemos as duas frases mais características de Derrida a propósito de nossa passagem: "A hipótese da extravagância parece, nesse momento da ordem cartesiana, não receber nenhum tratamento privilegiado e não estar submetida a nenhuma exclusão particular", e a hipótese da extravagância é "um exemplo ineficaz e infeliz na ordem pedagógica, pois ele encontra a resistência do não-filósofo que não tem a audácia de seguir o filósofo quando este admite que ele bem poderia ser louco no momento em que fala"

Tanto uma quanto a outra destas duas frases contêm um erro maior:

– a inexatidão da primeira aparece quando seguimos o movimento da meditação como uma série de resoluções logo postas em ação: "eu me atacava em princípio, e prudente jamais fiar-se, suponhamos, então, agora". Portanto, três resoluções: a primeira concerne ao pôr em dúvida princípios "sobre os quais todas as minhas antigas opiniões se apoiavam"; a segunda concerne ao que aprendemos pelos sentidos; a terceira concerne ao sonho. Ora, se há três resoluções, há quatro temas: os princípios das opiniões, os conhecimentos sensíveis, a loucura e o sonho. Ao tema "loucura" não corresponde nenhuma resolução particular;

– aliás, a segunda frase de Derrida parece reconhecer

esta exclusão, já que ele vê na hipótese da extravagância um "exemplo ineficaz e infeliz". Mas logo ele acrescenta: é o não-filósofo que recusa seguir o filósofo, admitindo que ele bem poderia ser louco. Ora, em nenhum lugar nesta passagem "o filósofo", digamos, o meditador para ser mais preciso, admite que poderia ser louco, embora admita que ele inclusive se impõe admitir que sonha.

Se recordo essas duas frases de Derrida, não é porque elas resumam muito bem a maneira com que ele deturpou o texto cartesiano (a ponto de quase entrar em contradição com ele próprio em seu comentário), mas porque elas permitem formular uma questão: como um filósofo tão atento quanto Derrida, tão preocupado com o rigor de seus textos, pode fazer desta passagem de Descartes uma leitura tão imprecisa, tão distante, tão pouco ajustada à sua disposição de conjunto, aos encadeamentos e às suas simetrias, ao que está dito?

Parece-me que a razão disso encontra-se assinalada pelo próprio Derrida nas duas frases em questão. De fato, em cada uma ele emprega o termo ordem: "neste momento da ordem cartesiana", e ordem pedagógica". Passemos ao que há de um pouco estranho, ao se falar de "ordem pedagógica" a propósito do movimento das *Meditações*, a não ser que se dê a "pedagógico" um sentido estrito e forte. Retenhamos apenas a palavra "ordem". De fato, há uma ordem rigorosa das *Meditações*, e nenhuma frase do texto pode ser destacada impunemente do momento em que ela figure. Mas o que é essa ordem? Seria uma ordem arquitetural cujos elementos mantidos em sua permanência visível podem ser percorridos em todos os sentidos? Seria uma ordem espacial que qualquer olhar anônimo e distante pode envolver sem ser envolvido por ela? Em outros termos, seria uma ordem "arquitetônica"?

Parece-me, de fato, que a ordem das *Meditações* é de um

outro tipo. Em primeiro lugar, porque se trata não de elementos de uma figura, mas de momentos de uma série; em segundo lugar (ou melhor, ao mesmo tempo), por tratar-se de um exercício cuja experiência modifica pouco a pouco o sujeito meditador, e de sujeito de opiniões ele se vê qualificado como sujeito de certeza. É preciso ler as *Meditações* como uma seqüência temporal de transformações qualificando o sujeito; é uma série de acontecimentos propostos ao leitor como acontecimentos iteráveis para e por ele. Nesta série em que se produziu como acontecimento a resolução de duvidar, depois, a de desconfiar dos sentidos, em que vai se produzir a decisão de fazer de conta que se dormia, há um momento em que a loucura é, na realidade, considerada, mas como uma eventualidade que não se pode assumir e que não se pode fazer entrar no jogo das transformações qualificativas (porque ela seria, justamente, desqualificativa); esse momento é, por isso mesmo, uma certa maneira de qualificar o sujeito meditador como não podendo ser louco – um modo, portanto, de transformá-lo por exclusão, por exclusão da loucura eventual. E, uma vez adquirida esta exclusão qualificante (que evita que eu simule, arrisque a loucura), então, e somente então, a loucura com suas imagens e suas extravagâncias poderá aparecer: uma justificação *a posteriori* aparecerá: de qualquer modo, não me enganei tanto em evitar a prova da loucura já que as imagens que ela me dá são, com freqüência, menos fantasistas do que as que eu reencontro todas as noites dormindo. Mas, no momento em que esse tema aparece, o momento da exclusão já foi ultrapassado e a loucura se apresenta, com suas bizarrices, como objeto do qual se fala, e não mais como uma prova possível para o sujeito. Parece que perdemos o essencial do texto cartesiano se não colocamos, em primeiro plano da análise, as relações do momento e do sujeito na ordem das provas.

No momento em que ele estava afastado ao máximo da própria letra do texto cartesiano, no momento em que sua leitura era a mais inexata, Derrida – e isso é bem o sinal de seu rigoroso cuidado – não pode impedir-se de empregar a palavra decisiva: ordem. É como se ele se desse conta confusamente de que, de fato, é a ordem que ali está em questão que é a ordem que lhe dá problema e faz objeção. Mas ele logo se apressa em atenuar o alcance do que o texto de Descartes o obriga, ainda assim, a dizer: em um caso, ele fala sem demorar-se e como para limitar a fenda feita em seu próprio texto pela palavra, de "ordem pedagógica"; no outro caso, ele inverte do pró ao contra o que se produz nesse momento da ordem que ele assinala: ele nega que a loucura esteja excluída, negação sobre a qual ele retornará duas páginas adiante, dizendo que a loucura é um exemplo não conservado por Descartes, porque é "ineficaz e infeliz". Se a palavra "ordem" incomoda tanto Derrida ao ponto de ele não poder empregá-la sem desarmá-la ou confundi-la, é porque ele a utiliza, a propósito desse momento da loucura, no sentido em que os historiadores da filosofia a usam quando falam da ordenação, da arquitetura, da estrutura de um sistema. Porém, dirão, onde está a falta? Não foram feitos estudos arquitetônicos do sistema cartesiano, e não são eles inteiramente convincentes? Com certeza

De fato, é possível encontrar como elementos do sistema todos os momentos da *Meditação*; a prova da dúvida quanto às percepções sensíveis, a prova do sonho e do sono podem reler-se do próprio interior do sistema desdobrado, uma vez que são provas positivas, através das quais o sujeito, qualificando-se pouco a pouco como sujeito de certeza, é definitivamente passado; o que o sistema dirá sobre o fundamento da certeza sensível, sobre a garantia divina, sobre o funcionamento dos sentidos virá coincidir com o que se revelou na prova de meditação. É por ele ter simulado so-

nhar ou acreditar que todos os seus sentidos o enganam que o sujeito meditador torna-se capaz de uma certeza perfeitamente fundada quanto ao funcionamento dos sentidos, das imagens, do cérebro, e na confiança que se lhes deve conceder. A verdade sistemática reconsidera o momento da prova. Pode-se, portanto, decifrar o momento da prova a partir da verdade sistemática e da ordenação que lhe é própria.

Em contrapartida, no que concerne à loucura, e só no caso da loucura, não ocorre o mesmo. A loucura não é uma prova qualificadora do sujeito, pelo contrário, é uma prova que exclui. De modo que aquilo que se poderá saber de uma certeza fundada antes da loucura, no interior do sistema, não terá que reconsiderar uma prova que não aconteceu. No interior do sistema, os mecanismos da loucura têm, de fato, seu lugar (e justamente ao lado daqueles do sonho); mas o momento de exclusão não pode mais ser encontrado a partir daí, já que, para chegar a conhecer validamente os mecanismos do cérebro, dos vapores e da demência, foi preciso que o sujeito meditador não se expusesse à hipótese de ser louco. O momento da exclusão da loucura no sujeito em busca de verdade é forçosamente ocultado do ponto de vista da ordenação arquitetônica do sistema. E, ao se colocar deste ponto de vista, sem dúvida legítimo para todos os momentos das *Meditações*, Derrida se condenava obrigatoriamente a não ver a exclusão da loucura.

Se, no entanto, ele tivesse prestado um pouco mais de atenção no texto de que ele fala, sem dúvida ele teria percebido um fato bastante estranho: nesta primeira *Meditação*, Descartes, quando fala dos erros dos sentidos ou do sonho, não propõe evidentemente nenhuma explicação, ele só os toma no nível de sua eventualidade e de seus efeitos os mais manifestos. É somente no desdobramento das verdades fundamentadas que se saberá por que os olhos podem enganar, porque as imagens podem vir ao espírito durante o sono. Em contrapartida, a propósito da loucura Descartes menciona, desde os primeiros passos da prova da dúvida, os seus mecanismos ("cérebro de tal forma perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bílis"): explicação da qual se encontrarão mais tarde os princípios gerais; mas ela é dada como se o sistema já fizesse irrupção e se pusesse a falar aqui, antes mesmo de ser fundado. Deve-se ver aí, penso eu, a prova de que, "nesse momento da ordem cartesiana", a loucura aparece em sua impossibilidade para o sujeito a meditar; ela surge no elemento do saber constituído como um processo que pode acontecer no cérebro dos outros, segundo mecanismos que já se conhecem, e que o saber já localizou, definiu e dominou. No momento em que é rejeitado o risco de um filósofo louco – tanto para mascarar quanto para justificar essa rejeição –, aparece a loucura-mecanismo, a loucura-doença. Um fragmento antecipado do saber vem ocupar o lugar vazio da prova rejeitada.

Assim, colocando indevidamente o que ele já sabe, no momento em que se prova todo saber, Descartes assinala o que ele mascara e reintroduz antecipadamente, em seu sistema, o que é para sua filosofia ao mesmo tempo condição de existência e pura exterioridade: a recusa em supor realmente que ele é louco. Por essa segunda razão, não se pode aperceber, do interior do sistema, a exclusão da loucura. Ela só pode aparecer em uma análise do discurso filosófico, não como uma remanência arquitetural, mas como uma série de acontecimentos. Ora, como uma filosofia do rastro, perseguindo a tradição e a manutenção da tradição, poderia ser sensível a uma análise do acontecimento? Como uma filosofia tão preocupada em permanecer na interioridade da filosofia poderia reconhecer esse acontecimento exterior, esse acontecimento limite, essa divisão primeira pela qual a resolução de ser filósofo e de atingir a verdade exclui a

loucura? Como uma filosofia que se posiciona sob o signo da origem e da repetição poderia pensar a singularidade do acontecimento? Quais *status* e lugar poderia ela conceder ao acontecimento, que efetivamente se produziu (ainda que na escrita de Descartes o pronome pessoal "eu" (*je*) permita a qualquer um repeti-lo), esse acontecimento que fez com que um homem sentado junto à lareira, os olhos voltados para seu papel, tenha aceitado o risco de sonhar que era um homem adormecido, sonhando que estava sentado junto à lareira, os olhos abertos sobre um papel, mas que recusou o risco de imaginar seriamente que ele era um louco imaginando-se sentado junto à lareira, lendo ou escrevendo?

Sobre as bordas exteriores da filosofia cartesiana, o acontecimento é ainda tão legível que Derrida, do seio da tradição filosófica que ele assume com tanta profundidade, não pode evitar de reconhecer que ele ali estava a vaguear. Por isso é que, sem dúvida, ele quis dar a esse acontecimento a figura imaginária de um interlocutor fictício e totalmente exterior, na ingenuidade de seu discurso, à filosofia. Através dessa voz que ele sobre imprime no texto, Derrida garante ao discurso cartesiano ser fechado a qualquer acontecimento estranho à grande interioridade da filosofia. E, como mensageiro desse acontecimento insolente, ele imaginava um simplório, com suas parvas objeções, que vai de encontro à porta do discurso filosófico e que se faz ser posto fora sem ter podido entrar.

Foi bem assim, através das espécies de interlocutor ingênuo, que a filosofia representou para si o que lhe era exterior. Mas, onde está a ingenuidade?

FAZER JUSTIÇA A FREUD

A história da loucura na era da psicanálise

Jacques Derrida

Tradução
Maria Ignes Duque Estrada